67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 40 3 OCTOBRE 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

LE ROSAIRE

Sa richesse doctrinale et spirituelle

(*Suite et fin.* — Voir *Ami* du 26 sept.)

IV

ORGANISATION ET PRATIQUE

La dévotion au Rosaire comporte un aspect administratif : on y distingue diverses associations qui ont chacune leur statut juridique.

De nombreuses brochures expliquent cette organisation et énumèrent les indulgences des associés. Nous y renvoyons pour les détails, nous bornant ici à quelques indications sommaires.

Ce n'est pas que nous dédaignions cet élément extérieur : il est au contraire indispensable à la plupart des fidèles, qui y trouvent un soutien et un encouragement. Nous voulons seulement souligner que le choix des diverses branches du Rosaire est en soi secondaire. Ce qui importe avant tout, c'est de vivre son Rosaire.

I. — *ORGANISATION*

La Famille du Rosaire comprend quatre groupes principaux [1] :

1. — La fraternité ou confrérie du rosaire

C'est la branche la plus ancienne (fondée en 1470) et la plus importante.

Elle groupe tous ceux qui s'engagent à méditer un Rosaire par semaine.

On se fait inscrire sur le registre d'une Confrérie régulièrement érigée, telle qu'on en trouve en beaucoup de paroisses. On peut en faire partie à tout âge.

2. — Le rosaire perpétuel

Cette association, dont les origines remontent à 1634, groupe les fidèles de la précédente Confrérie qui s'engagent à assurer chaque mois une « Heure de Garde », à date fixe, heure durant laquelle ils récitent un Rosaire.

Chaque associé choisit son heure, de jour ou de nuit, d'accord avec le Directeur de groupe. Celui-ci s'arrange pour que dans ce groupe (paroissial ou interparoissial) la récitation soit ininterrompue.

Cette forme de prière, on le devine, comporte un élément de pénitence dû à la ponctualité imposée, surtout quand l'heure de garde tombe la nuit. C'est sans doute pour cela que les fidèles y ont recours dans la menace des fléaux publics.

3. — Le rosaire vivant

Le nom de cette association vient de ce que chaque membre d'un groupe de quinze personnes se contente de dire une dizaine par jour, en méditant le même mystère, pendant un mois.

Sa fondation remonte à 1826. Elle est due à Pauline Jaricot. Cette femme au grand cœur créa deux œuvres jumelles : la Propagation de la Foi, pour répandre la religion chez les païens, et le Rosaire vivant, pour la conserver chez les chrétiens.

Elle fit approuver cette seconde association par le Saint-Père, qui lui donna sainte Philomène pour patronne.

Cette forme de piété réussit surtout dans les milieux populaires et chez les enfants.

Pour ces trois sortes d'associations (et pour la suivante, là où elle est érigée), les centres régionaux du Rosaire éditent des revues, des bulletins et divers imprimés qui viennent régulièrement rappeler aux associés leurs obligations (qui ne s'imposent pas sous peine de péché) et stimuler leur ferveur.

4. — Le rosaire en famille

Dans son encyclique sur le Rosaire, S. S. Pie XII recommandait vivement la récitation du Rosaire en famille :

« C'est surtout au sein des familles que Nous désirons que la pratique du rosaire soit répandue, religieusement conservée, et sans cesse développée.

C'est en vain qu'on s'efforce d'enrayer le déclin de la civilisation si on ne ramène pas à la loi de l'Evangile la famille, principe et fondement de la société.

Nous tenons à le déclarer : la récitation du rosaire en famille est un moyen des plus efficaces pour réaliser une entreprise si difficile. »

Et le Saint-Père fait ensuite une très belle description de la famille réunie le soir en l'honneur de Marie [2].

Le principal apôtre de cette forme de dévotion mariale est le P. Patrick Peyton, qui fonda en Amérique, puis en Angleterre la « Croisade du rosaire familial ».

Pour en faire partie, il suffit de réciter en famille un Rosaire par semaine, à raison par exemple de deux ou trois dizaines par jour.

[1] Sur la *Croisade du Rosaire pour la Paix*, cf. le *Supplément* de l'*Ami du Clergé* du 26 septembre 1957.

[2] Enc. du 15 sept. 1951 (D. C., col. 1235).

Pie XII tint à encourager personnellement cette Croisade dans une lettre qu'il adressa le 14 juillet 1952 au Cardinal Griffin, archevêque de Westminster [3].

Nous y trouvons notamment ces phrases :

« Il n'y a pas de moyen plus sûr d'appeler les bénédictions de Dieu sur la famille et spécialement de préserver la paix et le bonheur du foyer que la récitation quotidienne du rosaire.

En plus de sa puissance supplicatoire, le rosaire familial peut avoir des résultats à très longue portée, car les enfants qui en acquièrent la pieuse habitude à un âge tendre et impressionnable lui resteront fidèles dans toute leur vie, et leur foi en sera nourrie et renforcée ». (Col. 1239).

A la suite de quoi le Saint-Père invite les adhérents de ce mouvement à considérer « la récitation du rosaire en famille comme un acte collectif très important de leur vie de famille et un moyen très sûr d'obtenir les faveurs spirituelles et temporelles dont ils ont besoin » (col. 1240).

Il est à souhaiter que cette branche du rosaire se répande de plus en plus.

II. — *CONSEILS PRATIQUES*

Les associations que nous venons de signaler n'exigent qu'un minimum d'obligations. C'est le cas de toute société, qui légifère pour la moyenne de ses membres et non pour les cas exceptionnels.

Mais si la loi n'exige qu'un minimum, elle n'interdit pas le surérogatoire. On peut même dire que le niveau moral d'une société dépend surtout de l'élévation de son élite.

Dans le cas présent, nous ne saurions trop recommander une *récitation très fréquente, et même quotidienne du Rosaire entier*.

Qu'on ne crie pas trop vite à l'impossible.

C'est sans doute la première réaction des personnes auxquelles on fait cette proposition :

« J'ai déjà beaucoup de mal à dire un chapelet par jour... Comment voulez-vous que j'en dise trois ? »

Mais justement, il ne s'agit pas de dire trois chapelets, ni surtout de les bloquer en fin de journée : il s'agit de dire un Rosaire, et cela tout le long du jour — ce qui est très différent !

Dès le lever, pendant la toilette et les menus travaux de ménage, on commence par la méditation du mystère de l'Annonciation. Si maussade que s'annonce la journée, si pénible qu'apparaisse le travail ou la souffrance, comment ne pas éprouver dès l'abord une impression d'allégresse en revivant avec Marie ce grand mystère joyeux ?

Si l'on va ensuite à l'oraison, rien n'empêche d'en consacrer quelques minutes au mystère de la Visitation : c'est le cas de se souvenir de la valeur contemplative du Rosaire. Ce recours sera surtout précieux quand l'esprit, engourdi, ne trouvera pas la ferveur : Marie saura le faire participer à la sienne.

Après la communion et l'action de grâces, bien des personnes perdent leur ferveur en passant brusquement à leurs occupations journalières. Pourquoi ne pas ménager une transition bienfaisante en savourant le mystère suivant ?

Et ainsi de suite.

On passe ainsi la matinée dans le rayonnement des mystères joyeux. Puis, quand le « poids du jour et de la chaleur » se fait sentir, les mystères douloureux nous encouragent.

Enfin la journée se termine en synchronisme avec les dernières heures de Jésus et Marie ici-bas, dans la perspective des joies célestes qui nous attendent.

Quand on a une fois expérimenté les bienfaits d'une telle récitation du Rosaire, on ne peut plus s'en passer : LA VIE EN EST TRANSFORMÉE.

C'est facile à comprendre : nos joies et nos souffrances résultent souvent beaucoup moins de causes objectives que du relief qu'elles reçoivent de notre imagination. Donc, lorsqu'on est surtout captivé par la contemplation du grand Mystère chrétien en la compagnie de la douce Vierge Marie, il est normal que les événements de ce monde nous apparaissent sous un jour incomparablement beau.

Qu'on n'*objecte* pas la nécessité de penser à son travail.

S'il est vrai que le labeur intellectuel est absorbant, combien d'actions manuelles sont machinales et ne demandent pas une grande attention !

Combien d'allées et venues sont du temps perdu pour la vie de l'esprit !

Plutôt que de laisser vagabonder notre imagination de tous côtés, ou de chercher à nous distraire par des lectures inutiles, prenons donc notre Rosaire !

Qu'on n'*objecte* pas non plus le peu de valeur d'une prière récitée au cours d'occupations courantes : ces « distractions » ne sont nullement un péché, puisqu'elles sont imposées par notre devoir d'état. Retenons plutôt l'avantage qu'il y a à sanctifier tant d'actions qui sans cela seraient peut-être sans grand mérite surnaturel.

Du reste, si l'on n'a pas le temps de dire le nombre voulu d'*Ave*, ce n'est pas une raison pour ne rien dire du tout : que l'on s'efforce quand même de parcourir les quinze mystères !

Croyons-en un S. Louis-Marie de Montfort :

« Oh ! conseil salutaire !
Oh ! excellent secret !
Pour devenir parfait
Par jour dire un rosaire » [4].

Mais retenons aussi son grave avertissement :

« Le Rosaire quotidien a tant d'ennemis que je regarde comme une des plus signalées faveurs de Dieu la grâce d'y persévérer jusqu'à la mort » [5].

M. TRÉMEAU.

* *
*

V
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I. — AU POINT DE VUE HISTORIQUE :

Dictionnaire de Théologie catholique, article *Rosaire*, par M. M. Gorce.

[3] *D. C.*, 1952, col. 1239-1240

[4] *Les cantiques du Bx de Montfort*, par le P. Fradet, p. 137.

[5] *Le Secret admirable du Très Saint Rosaire*, p. 145.

Du même auteur : *Le Rosaire et ses antécédents historiques* (1934).
Marcel Mahé, S. M. : *Aux sources de notre Rosaire*, article de *la Vie Spirituelle* (Supplément du 15 février 1951, p. 101-120).

II. — Au point de vue doctrinal et spirituel :

P. Joret, O. P. : *Le Rosaire* (d'après Léon XIII), 396 p. (Ed. du Cerf, 1933).
Encycliques de Léon XIII sur le Rosaire, dans l'édition de la Bonne Presse (tomes 1, 3, 4, 5) ; autres documents, tomes 6 et 7.
P. Monsabré, O. P. : *Petites méditations pour la récitation du saint Rosaire*, 524 p. (13[e] édition en 1888).
P. Tesnière, C.T.S.S. : *Les Mystères du Rosaire*, 278 p. (2[e] édition en 1891).
Guardini : *Le Rosaire de Notre-Dame*, traduction de J. Ancelet-Hustache, 102 p. (Bloud et Gay, 1950).
P. Brisset, O. P. : *Entretiens sur le Rosaire*, 240 p. (Aubanel Père, 1950).
P. Boulay, O. P. : *Roses des sables*, 166 p. (Secrétariat du Rosaire, Alger).
P Lelong, O. P. : *Je récite mon Rosaire* (pour enfants), 96 p., Alsatia. — *La Bible et la Vierge*, 13[e] Cahier de la collection « Evangile » (Ligue Catholique de l'Evangile, 2, rue de la Planche, Paris, 7[e]), 72 p.
A ces imprimés, ajouter cinq *films-fixes : Les Mystères du Rosaire*, par le R. P. Panici, S. J. (diffusés par les Editions du Berger, 4, rue Cassette, Paris-6[e]).
La Croisade du Rosaire pour la paix, 62 p., 9[e] édit. (3, rue Espinasse), Toulouse.
Agnès Richomme, *Notre Rosaire*, 128 p. Edit. Fleurus (Pour enfants).

III. — Revues :

La plus répandue et la plus remarquable pour son illustration est *la Revue du Rosaire*, éditée à Saint-Maximin (Var).

Mais chaque centre régional et parfois chaque couvent dominicain (voir quelques adresses plus bas) diffuse un périodique plus modeste et très utile.

IV. — Quelques brochures :

Le Rosaire, broch. anonyme de 48 p. (vue d'ensemble sur le Rosaire, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue juridique).
J. H. Nicolas, O. P. : *Le Psautier de la Vierge*, 32 p.
P. Boulay : *Le Rosaire*, 32 p. (commentaire du Rosaire ; chaque mystère est illustré, surtout par des reproductions de Fra Angelico).
P. Lavocat, O. P. : *Bouquet de Roses*, 64 p. (huit séries de méditations des mystères du Rosaire).
S[r] M.-Th. de Sion : *Le T. S. Rosaire de la Bse Vierge Marie mis à la portée de tous*, broch. (7 × 11), 16 p. Luçon, 1933.
« Un prêtre de la banlieue de Paris » : *Témoignages. Peut-on trouver dans le Rosaire une réponse aux questions paroissiales actuelles ?* 40 p.
P. Courier, O. P. : *Chantons le psautier de Notre-Dame*, 26 p. (Cantiques notés).

N. B. — On peut se procurer ces brochures aux adresses suivantes.

V. — Adresses des principaux centres du Rosaire en France :

Paris : 35, rue de la Glacière (13[e]) et 222, rue du Faubourg St-Honoré (8[e]).
Lyon : 104, rue Bugeaud.
Toulouse : 3, rue Espinasse (Hte-Garonne).

Bulletin d'Ecriture Sainte

ANCIEN TESTAMENT

SOMMAIRE

I — Commentaires sur les livres prophétiques et sapientiaux. — 1. G. Fohrer, *Ezéchiel*. — 2. V. de Leeuw, *De Ebed-Yahweh Profetieen*. — 3. Dom Antin, *Le Commentaire de saint Jérôme sur Jonas*. — 4. Dom Maertens, *L'éloge des Pères*.
II. — Les textes de Qumran. — 5. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*. — 6. H. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte*. — 7. J. Daniélou, s. j., *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme*.
III. — Théologie biblique. — 8. H. H. Rowley, *The missionary Message of the Old Testament*. — 9. J. Jeremias, *Jésus et les païens*. — 10. R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'A. T.*

I. – COMMENTAIRES SUR LES LIVRES PROPHÉTIQUES ET SAPIENTIAUX

1. — Nous avons traité assez longuement du problème d'Ezéchiel dans l'*Ami* 1954, p. 369-371 et avons recensé notamment l'important ouvrage que G. Fohrer consacra, en 1952, aux problèmes majeurs de ce livre prophétique. On se rappelle que F. défendait, avec des arguments anciens et nouveaux, la position traditionnelle d'un ministère purement babylonien d'Ezéchiel. Et aussi qu'il s'occupait longuement de la formation progressive du livre où il distinguait une vingtaine de petits livrets.

Tout ce travail, très analytique, il l'a fait passer dans un commentaire qui est de la classe de ceux de Rudolph et qu'il a donné au *Handbuch* de *Eissfeldt*[1]. Cette collection avait publié, en 1936, un commentaire de A. Bertholet[2], où le critique allemand changeant à fond ses premières positions[3] avait donné une expression classique à la théorie du double ministère d'Ezéchiel, l'un à Jérusalem (593-587), l'autre à Babylone (587-571). Théorie séduisante qui n'est pas parvenue à s'imposer. Le livre fut épuisé. Pour le remplacer, on a fait appel à un auteur qui avait opté pour la théorie adverse. Mais il est incontestable que le travail de Bertholet a marqué la critique et a fait progresser le problématique du livre.

Pour F., Ezéchiel est donc à situer d'emblée parmi les déportés. Qu'on se garde bien d'ailleurs de considérer l'exil des Judéens comme une déportation au sens technique de l'ancien système assyrien : il s'agit d'un internement en dehors de la patrie, dans le voisinage du pouvoir central babylonien. Là s'écoulent les trois périodes de sa prédication : la première (593-587) qui pourrait

[1] *Ezéchiel*, dans *Handbuch zum A. T.*, 2080 fr. Tübingen, 1955.
[2] *Hesekiel*, même collection, 1936 (Bertholet II).
[3] *Hesekiel*, dans *Kurzer Handkommentar* de Marti, Tübingen, 1897 (Bertholet I).

avoir comme thème : se décider pour Jérusalem ou pour Yahweh ; la deuxième (587-586) qui annonce un salut conditionnel : salut pour les pieux, mort pour les impies ; la troisième (après 586) qui annonce une rédemption inconditionnelle pour ceux qui espèrent en Dieu. On aurait aimé que l'introduction nous donnât la suite chronologique des activités d'Ezéchiel.

Le travail rédactionnel sur le livre a été important. Par exemple, on a voulu, par l'insertion de III, 16*b* - 21, donner l'impression que dès le début l'activité d'Ezéchiel a été pastorale. F. pense aussi avec la plupart des critiques récents, qu'il faut réunir, dans une séquence : XXIV, 1-14, 15-24 ; IV, 4-8 ; III, 22-27 ; XXIV, 25-27 ; XXXIII, 21-22. Ce serait un conglomérat originel d'actions symboliques, dont la première se situe en janvier 588 et la fin en janvier 586 (LXX). On aurait cette suite d'événements : action symbolique de la marmite ; mort de la femme d'Ezéchiel ; action symbolisant la paralysie de l'Exil ; un temps de réclusion et de mutisme ; la durée du mutisme ; la fin du mutisme.

Voici comment on peut restituer la teneur originelle des deux derniers morceaux, en les décantant des gloses qui les encombrent :

« Et toi, mortel, le jour où je leur ôterai leur force, leur gloire et leur joie, les délices de leurs yeux, et le désir de leurs âmes, en ce jour, ta touche s'ouvrira : tu parleras et ne seras plus muet. Et tu seras pour eux un signe : ils sauront que je suis Yahvé » (XXIV, 25-27).

« La onzième année de notre déportation, au 10e mois, le 5 du mois, un rescapé de Jérusalem vint me trouver en disant : La Ville est prise ! Or la main de Yahvé avait été sur moi le soir avant l'arrivée du rescapé, jusqu'à ce qu'il vînt me trouver le matin. Alors ma bouche fut ouverte et je ne fus plus muet » (XXXIII, 21-22).

Le chapitre XXVIII, 11 - 19 apparaît important à F. parce qu'il dénonce, sous le couvert d'un mythe, l'essence même du péché, qui est orgueil démesuré (ce que les Grecs appelaient l'*hybris*).

L'auteur sacré utilise des motifs empruntés à des mythes babyloniens et cananéens et qui vont symboliser ici le comportement et le destin d'un personnage-type. J. Coppens, après son maître Van Hoonacker, a souligné depuis longtemps le parallélisme avec Gen. II-III : « ce parallélisme s'étend jusqu'à une utilisation identique des éléments empruntés aux mêmes traditions populaires. Chez Ezéchiel, le thème du paradis sert également à illustrer l'histoire d'un acte de rébellion ouverte contre Dieu, à savoir celle du roi de Tyr dont le péché, à certains égards, peut être comparé à celui qui entraîna la déchéance de l'humanité... On ne peut pas éviter de conclure qu'Ezéchiel a su distinguer dans les récits de la Genèse la doctrine essentielle et le revêtement ornemental... L'exégète catholique a donc le droit de fonder son interprétation sur celle d'un auteur inspiré »[4]. F. souligne encore le rapprochement du ch. XXVIII avec Is. XIV, 13-14[5].

[4] J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker, son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 19.

[5] Cf. l'article approfondi de P. Grelot, *Isaïe XIV, 12-15 et son arrière-plan mythologique*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXLIX (1956), p. 18-48.

Son effort critique tend enfin à découvrir, dans ses vers surchargés, le mètre de la *qinah*, c'est-à-dire de l'élégie, que Kittel, Budde, Bertholet (I), Auvray renoncent à y chercher, alors que Toy, Kraetzschmar, Bertholet II et Cheminant s'y essayèrent. Nous croyons utile de donner une traduction de ce passage difficile. Elle s'inspire de Bertholet II :

I

12*b*. Tu étais parfait d'intelligence,
merveilleux de beauté.
13. En Eden, jardin de Dieu, tu te trouvais,
plein de sagesse
Les pierres les plus précieuses te couvraient
et l'or les « enchassait ».
Ta bouche y aspirait la gloire
au jour où tu fus créé.
14. Avec le Cherub, je t'avais placé
sur la montagne d'Elohim.
Au milieu des pierres de feu tu te promenais :
Tu étais un élohim.

II

15. Tu étais parfait en tes voies
depuis le jour de ta création
jusqu'à ce que se soit trouvée chez toi l'iniquité
16. provenant de ton abondant négoce.
Ton occupation était la fraude et tu as failli.
Je t'ai rejeté de la montagne d'Elohim
Le Cherub protecteur t'a expulsé
du milieu des « pierres de feu »
17. Ton cœur s'est élevé à cause de ta beauté
tu as perverti ta sagesse.
Avec ta splendeur, pour le nombre de tes crimes.
à terre, je t'ai précipité.

III

Aux rois, je t'ai donné en spectacle
pour qu'ils se repaissent de ta vue.
18. Par la grande iniquité de ton trafic
tu as profané mon sanctuaire :
De lui, j'ai fait sortir un feu
pour te dévorer.
Et je t'ai réduit en cendres sur la terre
aux yeux de tous ceux qui te regardent.
19. Tous ceux qui te connaissent parmi les peuples
sont stupéfaits à ton sujet.
Car tu es devenu une ruine
et tu n'es plus rien à jamais.

Dans l'exposé qu'il fait de la foi et de la théologie d'Ezéchiel, F. insiste sur la nouveauté apportée au comportement de l'homme biblique par l'Exil. On pensait, à Jérusalem, que les exilés étaient « loin de Yahweh » (XI, 15). Ezéchiel, lui, proclame la présence de Dieu à tout Israélite qui réalise la « décision » (c'est un mot qui revient souvent), conformément aux normes de « justice ». Une fois (XX, 25-26) Ez. met en question le caractère salutaire de la Loi : c'est à propos des sacrifices des premiers-nés (Ex. XXII, 28 ; XXXIV, 19) dont les vieilles législations ont déjà corrigé le caractère (Ex., XIII, 13 ; XXXIV, 20), (p. 112).

Le péché, dont on fait pressentir en XXVIII, 12-15 les origines, est enraciné habituellement dans la nature de l'homme (XX, 4 - 31*a* ; XXIII, 2-3). Dans sa profondeur, comme on l'a déjà dit, il est orgueil. Dans ses modalités c'est toute forme de syncrétisme (XIV, 1-3), le versement du sang (il y a chez Ez. comme une symphonie du sang ; sang des violences, sang des sacrifices aux idoles...), les

fautes d'une politique qui se veut indépendante de l'Alliance.

Le péché d'Israël est d'avoir failli à son rôle de peuple-témoin (v, 5 ss.) : dans ce dernier texte, les lois formulées par Yahweh dépassent les frontières de son peuple : c'est la pensée d'Am. I, 3 ss. (p. 35).

Dieu n'a pas abandonné son Dessein : l'Exil n'a apporté aucune rupture de l'Alliance, mais a permis de mieux en comprendre le caractère personnaliste (p. XXX). Après avoir proclamé que la possibilité de la conversion était toujours donnée (XXXIII, 10-11), Ez. a proclamé qu'elle serait la suite d'une Rédemption comportant le pardon de Dieu, le don d'un « nouveau cœur » qui permettrait d'être parfaitement moral (XXXVI, 25 ss.) et de ne plus pécher (XLIII, 6-9 ; XLIV, 4-31 ; XLV, 9-17) [6].

* *

2. — En 1952, lors du colloque biblique qui réunit annuellement les exégètes belges, le Père V. de LEEUW, o.f.m.cap. avait exposé sa théorie sur le Serviteur souffrant d'Isaïe [7]. Il préparait alors sa thèse qu'il a soutenue depuis devant l'Université de Louvain. Ecrite en flamand, elle est, heureusement pour nous, suivie d'un résumé en français, intitulé *Les chants de l'Ebed Yahvé, leur interprétation et leur portée prophétique* [8].

Une première partie est consacrée à l'histoire de l'exégèse des quatre Chants [9]. Les textes de l'A. T. ne nous mettent pas en présence d'un essai d'interpréter la figure de l'Ebed. Il y a tout au plus des réminiscences et des remplois libres dans *Eccli.* et *Sapience*. Les Synoptiques présentent une identification originale de l'Ebed avec le Roi messianique et le Fils de l'homme et « l'on ne doit pas hésiter à attribuer au Christ lui-même l'initiative de cette identification » (p. 337). Cependant l'auteur n'exclut pas que cette identification ait été tentée avant les Evangiles, notamment dans les *Paraboles d'Hénoch* (p. 17). Mais l'on estime maintenant que cet ouvrage est judéo-chrétien (voir ci-dessous p. 583). Dans les autres écrits novotestamentaires c'est I[a] Petri II, 23-25, qui suit de plus près le texte d'Isaïe. Dans les écrits des âges apostolique et subapostolique l'interprétation est donc individuelle et christologique, et cette ligne se maintient chez les Pères. Au Moyen Age, S. Thomas, d'accord avec pas mal de rabbins, puis Luther et Calvin voient dans le chant III un poème autobiographique, où l'auteur des Chants se met lui-même en scène. Les rabbins tendaient à interpréter d'Isaïe ou des prophètes les chants II et III, d'Israël les chants I et IV. Cependant dans les derniers écrits rabbiniques, certains ont mis le IV en relation avec le Messie, sans arriver à donner de tout le poème une interprétation messianique continue. L'exégèse moderne est extrêmement complexe : collective avec des nuances diverses, individuelle avec des points de départ différents, combinant l'aspect individuel et le collectif (exégèse fluide), de coloration plus ou moins messianique, christologique enfin [10].

Dans une 2[e] partie, est donnée la traduction critique des Chants. En XLIX, 3, le mot Israël est considéré comme une glose très ancienne et énonce une interprétation en partie collective. On décèle dans les chants I et II un climat royal, auxquels plusieurs traits du IV s'accordent (prolonger ses jour, voir une postérité, diviser le butin).

Essayant enfin une identification de l'Ebed, l'auteur commence par affirmer de façon très décidée l'appartenance des Chants au Second-Isaïe (Is. XL-LV). La figure de l'Ebed peut se définir comme une *complexio oppositorum*. On y discerne une série de tensions : la tension « collectivité - individu » dont on ne retient que le second pôle, en envoyant promener, un peu lestement (p. 352), l'exégèse dite fluide ; la tension « prophète - roi », où l'option est plus malaisée, mais « la conciliation des deux aspects se fait assez aisément, [car] l'idéal de la royauté s'est spiritualisé dans la ligne des prophéties d'Ezéchiel, du ps. LXXII et de Zach. IX : l'Ebed royal entrevu par le prophète sera donc un roi, devenu lui-même prophète ou du moins comblé de charismes prophétiques » ; enfin la tension « histoire - eschatologie » : la figure est nettement eschatologique, mais l'auteur l'entrevoit à la lumière de ses propres souffrances (chant III) ou de celles endurées par la dynastie davidique (chant IV).

Ce travail consciencieux établit bien que le Serviteur est un individu et qu'il est à entendre eschatologiquement. L'essai est beaucoup moins convainquant quand il veut prouver la qualité royale du personnage. Dire que « les notations royales l'emportent » sur les notations prophétiques (p. 392, 288 - 294) semble paradoxal. Non seulement certaines notations dites royales peuvent difficilement être tenues pour telles : ainsi de la vocation à partir du sein de la mère (Jér., I, 5 ; ps. CXXXIX, 13 ; XXII, 10 ; cf. Luc, I, 15), mais l'option critique à laquelle on nous convie semble résulter de la comparaison de « notations » dont on néglige le « poids » respectif. Les feuilles sont importantes dans un arbre, moins pourtant que le tronc ; les lignes maîtresses d'un édifice comptent davantage que ses ornementations.

Or la figure du Serviteur est née sur le terrain de l'expérience prophétique, et les études de North et de Rowley, malgré leurs divergences, l'ont clairement montré. Voici comment on pourrait se figurer cette naissance d'un messianisme aussi original.

Le Second-Isaïe a été témoin d'un échec. Le retour d'Exil s'est opéré sans merveilles et les rapatriés sont en nombre limité : quelque cent ans après 538, Esdras amènera encore une importante

[6] W. Zimmerli a commencé dans la nouvelle collection dirigée par M. Noth (*Biblischer Kommentar Altes Testaments*) un commentaire d'Ezéchiel dont 3 fascicules ont paru (jusqu'au ch. XI). Lui aussi tient pour le ministère purement babylonien du prophète.

[7] Dans *L'Attente du Messie*, Desclée de Brouwer, 1954 (cf. *Ami*, 1954, p. 631-632).

[8] *De Ebed Yahweh-Profetieen*, 1956, Paris, Gabalda. On rappelle que *Ebed* est le mot hébreu qui correspond à Serviteur.

[9] V. de L. les distingue ainsi : I : XLII, 1-9 ; II : XLIX, 1-9*a*; III : L, 4-9 ; IV : LII, 13 - LIII, 12.

[10] On peut voir une classification des opinions dans le nouveau *Manuel biblique* qui vient de paraître (voir *Ami* 1957, p. 241; in-8 relié, illustré, cartes, 880 p., 2.200 fr. Paris, Desclée, 1957).

caravane (Esd., VIII); en attendant, il deviendra usuel d'attendre et d'annoncer le retour (Is., LVII, 19 ; Ag., II, 7-8). D'autre part, les nations ne se sont point converties ; cette conversion, derechef, sera attendue par Ag., II, 22 ; Zach., II, 15. Or ces traits apparaissent comme essentiels au Dessein de Dieu tel que l'a dépeint le Second-Isaïe. C'est si vrai qu'il va les reprendre tels quels, mais dans une perspective toute nouvelle.

Cette fois, le Dessein de Dieu réussira (LIII, 12), qui comprend le regroupement d'Israël et la conversion des païens ; mais l'instrument de cette réussite sera un homme de demain ; non plus un Cyrus (XLIV, 28), mais quelqu'un pris d'Israël et qui incarnera et résumera le vrai Israël (XLIX, 3). On le présente avec des traits qui conviennent à Moïse et à Jérémie, au dernier surtout (ministère d'intercession, de la parole, de l'Alliance, ministère combattu, luttant contre le péché). On annonce son martyre en se servant de la terminologie liturgique (sacrifice d'expiation). Des touches délicates, empruntées au messianisme royal (XLII, 1 ; LIII, 12) disent suffisamment qu'il est une figure de Messie; mais c'est le Messie-Prophète, non le Messie-Roi. Ce type nouveau est né d'une expérience spirituelle vécue surtout au niveau de Jérémie et d'Ezéchiel. Ces prophètes ont permis d'entrevoir une médiation d'un nouveau style, qui a remplacé, pendant sa vacance, la médiation royale. Il a suffi d'en faire une projection eschatologique.

Le Second-Isaïe aurait ainsi apporté un approfondissement à ses premières perspectives. Il l'aurait fait dans le cercle de ses disciples en le leur donnant comme son testament. Ceux-ci l'auraient inséré dans la trame de son recueil, en pratiquant quelques raccords ; ainsi aurait été conservé ce que l'exégète North a appelé « le cœur vivant de son message ».

* *

3. — Dom P. ANTIN, moine de Ligugé, qui nous donna en 1951 un *Essai sur saint Jérôme*, a traduit récemment le commentaire de ce Père *sur Jonas* [1]. L'ouvrage date de 396 et passe pour l'un de ses meilleurs commentaires.

Qu'on ne s'attende pas, de la part de Jérôme, à une exégèse telle qu'on la rencontre aujourd'hui dans les commentaires qui font autorité, comme celui de Feuillet dans la *Bible de Jérusalem* (*Ami*, 1951, p. 340). L'historicité de l'aventure de Jonas ne fait pour Jérôme aucun doute et l'on rencontre, à propos de II, 2, une note apologétique, rare chez lui, pour défendre le miracle du prophète conservé dans le cétacé. Le thème principal reste Jonas envisagé comme type du Christ et le commentaire, presque à tous les versets, met le Sauveur en liaison avec son prophète : « nulle exégèse ne fut plus christocentrique » (p. 17) : ainsi Jonas quitte-t-il la Terre Sainte pour fuir à Tharsis, c'est la figure du Seigneur quittant les cieux pour s'incarner. L'amour de *l'intelligentia spiritualis* florissant spécialement chez Origène, le grand maître de Jérôme, est perceptible à chaque page. Le nom de Jonas signifie « colombe ». Notre exégèse y sentirait volontiers le sens de « casanier » : paradoxalement le prophète-casanier va être appelé à l'aventure missionnaire. Mais pour Jérôme la colombe se réfère à l'Esprit-Saint, qu'il faut attirer en nous (p. 51).

La mission de Jonas à Ninive-la-belle, qui symbolise le monde (p. 56) est bien mise en valeur dans l'ouvrage. Si la réaction du prophète est celle d'un « raciste » rebelle (p. 57) et courroucé (p. 104), c'est qu' « il savait, par l'Esprit qui lui avait confié un rôle de héraut chez les Gentils, que, une fois les nations gagnées à la foi, la maison d'Israël périrait. Et il redoutait qu'un événement relégué dans le futur ne se produisît de son temps » (p. 58). Quatre fois dans le commentaire (p. 105-106) on saisit cette référence à Rom., XI.

Et, pour terminer, ceci qui est splendide : « La ville de Ninive, grande et fort belle, préfigure l'Eglise... » (p. 118) [2].

* *

4. — Il y a beaucoup de charme et de profit à lire dans la collection « *Lumière et Vie* », les études de textes que nous livre régulièrement Dom T. MAERTENS (cf. *Ami*, 1952, p. 374-375 ; 1953, p. 65 ; 1955, p. 432). La dernière est intitulée *L'éloge des Pères* et commente l'essentiel de l'Histoire sainte de Ben Sirah [3]. Comme précédemment des illustrations reproduisent des sculptures de Chartres.

L'Ecclésiastique a choisi, dans le passé biblique et dans la vie des Pères qui le jalonnent, les faits susceptibles de parler aux gens de son époque et « de se rejouer, si l'on peut dire, dans l'actualité ». Car Israël vit d'un héritage : Ben Sirah explique le présent à la lumière du passé. De plus, il ouvre sur l'avenir des perspectives à partir des certitudes et des déceptions. Son histoire est un moyen de réaffirmer le Dessein de Dieu : elle a donc une portée eschatologique.

Les personnages sont situés dans trois cycles : celui des patriarches ; le cycle pascal (?) qui va de Moïse aux Juges ; le cycle royal. Les textes qui nous en entretiennent sont cités d'après le grec et l'hébreu, les deux témoins pouvant être considérés comme également inspirés (p. 9). Ces textes véhiculent des thèmes qu'on étudie dans leur progression historique ; comme ces thèmes sont incarnés dans des mots, une table donne la liste des mots hébreux rencontrés : cela risque de « faire savant » et peu consultable, mais on aurait tort de se laisser arrêter par cette présentation. Le souci de Dom M. est de marquer des constantes dans le déroulement de cette histoire : la constitution du « Reste », persécuté et pourtant dépositaire de l'Alliance, est une des plus nettes. Mais il en est d'autres, par exemple l'attention à « faire aboutir les thèmes charriés dans l'Ecriture à des

[1] In-8 de 138 p. coll. *Sources chrétiennes*, Paris, Ed. du Cerf, 1956.

[2] M. l'abbé F. Buffière, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, vient de soutenir en Sorbonne sa thèse de doctorat ès-lettres sur *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Budé, 1956). Elle éclaire latéralement maint problème de l'histoire de l'exégèse, notamment l'allégorisme alexandrin. Nous espérons avoir l'occasion d'y revenir.

[3] In-8 de 208 p., Bruges, éd. de l'Abbaye de Saint-André, 1956.

personnalités concrètes » nous habitue à les voir un jour aboutir à la personne même de Jésus-Christ. Ceci est excellent. Pourtant il nous semble que parfois une certaine exagération n'est pas absente de cette lecture : Ben Sirah a-t-il vraiment annexé Josué à la communauté des « pauvres de Yahvé » ? (p. 127-128).

Son enthousiasme pour le sacerdoce lévitique est bien connu et même qualifié de « démesuré » (p. 195). Nous avons lu avec intérêt les pages qui nous le font partager. A vrai dire on nous parle de *trois* chefs de ce sacerdoce : Moïse, Aaron et Phinées (p. 121), de « la trilogie sacerdotale du désert » (p. 116), mais le premier n'est pas abordé dans cette perspective en dehors de la littérature deutéronomique et Ben Sirah ne le présente pas ainsi. Aussi bien Aaron et Phinées monopolisent-ils le souverain sacerdoce que Simon, contemporain de Ben Sirah, a hérité (L) (p. 96-123). C'est pour ainsi dire à travers Simon qu'on regarde Aaron. Le rite de sa vêture d'abord. La théologie du vêtement sacerdotal est illustrée par les textes post-exiliques[4] : la robe est signe du passage du terrestre au céleste, symbole du peuple transfiguré, réplique de la création (Josèphe). L'éphod aux pierres précieuses explicite le deuxième symbolisme et lui donne une coloration eschatologique · car ce sont les pierres mêmes du Paradis que porte le grand-prêtre (Ez., XXVIII, 12-13 ; Ex., XXVIII, 15-30) et c'est le peuple glorieux, le peuple en espérance, qu'il porte avec lui. Le symbolisme des arbres dans l'éloge de Simon (L, 8-12) se référerait à une attente semblable, par allusion aux arbres à la fois primordiaux (Gen., II, 8-9) et eschatologiques (Ez., XLVIII, 7-12) : ceci est sans doute moins clair. La couronne des grand-prêtres est un héritage royal. On peut se demander si la formule classique « remplir les mains » indique une *porrectio instrumentorum* (p. 112) : le prêtre antique, pense-t-on plus simplement, recevait, le jour de sa consécration, des parts sacrificielles. Les sacrifices offerts par Aaron sont passés en revue[5], notamment celui d'expiation, qui donne occasion d'évoquer Is., LIII, 10.

II. — LES TEXTES DE QUMRAN

5. — Le petit livre de J. T. MILIK sur Qumrân était fort attendu[1]. L'auteur, prêtre polonais, ayant achevé de brillantes études scripturaires à Rome, se fixa à Jérusalem depuis 1952 et fit partie de l'équipe de fouilleurs et de déchiffreurs qu'anime le P. R. de Vaux. Celui-ci le présente comme « un spécialiste qui connaît mieux que personne les lieux et les textes dont il parle » (p. 9).

Dans cette étude, M. fait donc le point. On lui en saura d'autant plus gré qu'il a eu accès direct à tous les textes encore inédits qui sont rassemblés au Musée de Jérusalem. Il peut aussi, pour cette raison, orienter notre curiosité de façon sûre : son livre est plein de points de départ ; sa clarté et son honnêteté en font, pour le grand public, une « somme » (à dimensions réduites) et un « guide ». Des cartes et un choix de photos ajoutent à l'intérêt.

Après avoir rappelé l'histoire de la découverte, M. nous décrit la « bibliothèque » qui fut à la disposition des sectaires de Qumrân. On glanera là beaucoup de remarques utiles à la critique textuelle et à l'histoire de la transmission du texte sacré. La critique littéraire y trouve aussi son compte. Un manuscrit d'Isaïe, appartenant à la grotte I, paraît bien attester le souvenir de deux recueils différents, correspondant à peu près à notre distinction actuelle en Proto et Deutéro-Isaïe (p. 26) ; une « prière de Nabonide », en araméen provenant de la grotte IV semble la source de l'auteur du livre de Daniel, lorsqu'il décrit la maladie de Nabuchodonosor (Dan., IV, 29 ss) (p. 34).

Deux conclusions semblent particulièrement importantes, qui concernent la littérature apocryphe. On soutenait généralement jusqu'à présent que le livre des *Paraboles* d'Hénoch (Hen., XXXVII-LXXI) était préchrétien ; on sait qu'il y est question du Fils de l'homme, figure transcendante de Messie, et chez les histoires du messianisme on ne manquait pas de souligner que sa description dans Hénoch constituait une étape entre Daniel VII (où la figure n'est pas nettement individualisée) et les Evangiles synoptiques, où Jésus s'appliqua le titre. Il faudra renoncer dorénavant à cette présentation. On a trouvé à Qumrân de nombreux manuscrits (fragmentaires) du Livre d'Hénoch, mais le livre des *Paraboles* en est constamment absent. On en conclut légitimement que les *Paraboles* sont un reflet des Evangiles et l'œuvre d'un judéo-chrétien du second siècle de notre ère. C'est cet auteur qui aura réuni la littérature hénochique en une sorte de Pentateuque, à l'instar de la Torah mosaïque. « Son but essentiel était d'exposer ses spéculations sur le Fils de l'Homme et de les couvrir de l'autorité du célèbre patriarche » dont nous parle Gen., V, 21-24 (p. 31)[2].

Les *Testaments des Douze patriarches* auraient une semblable origine. Un judéo-chrétien du second siècle ayant sous les yeux l'un ou l'autre testament d'origine préchrétienne (notamment celui de Lévi, écrit en araméen et retrouvé à la grotte IV), aurait modifié ces modèles, élargi l'œuvre aux douze fils de Jacob et traité toute la matière selon un schème littéraire très systématique (introduction pseudo-historique ; section parénétique parti-

[4] Dans Zach., III, 7, on a sollicité le texte : « Voici la pierre que je place *devant* Josué » est devenu : « Voici la pierre que je place *sur la poitrine* de Josué ». Ceci engage toute une exégèse qui n'est probablement pas la bonne.

[5] Il semble difficile de soutenir qu'Ez., XLVI, 4-5 n'écarte pas la possibilité pour le roi d'offrir lui-même l'oblation aux temps messianiques (p. 108), car le ℣. 2 ne lui en laisse que la fourniture, la dépense. — Mal., III, 2-4 n'aspire qu'à une purification de l'offrande lévitique ; il eût fallu citer Mal., I, 11 qui a une autre portée (p. 109).

[1] *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, 122 p., 35 photos hors-texte, 600 fr. Paris, Edit. du Cerf, 1957. La revue illustrée *Bible et Terre sainte* a consacré son numéro de juillet à Qumrân. On y lira un reportage de Milik sur la vie d'un essénien et une étude de Starcky sur Christianisme et Essénisme. La nouvelle revue est animée par M. Leconte, professeur à l'Université catholique de Lille. La Maison de la Bonne Presse assure l'administration.

[2] La seule traduction française du *Livre d'Hénoch* est celle de F. Martin (sur le texte éthiopien), Paris, Letouzey, 1906.

culièrement développée ; conclusion messianico-apocalyptique)[3].

L'histoire du mouvement essénien apparaît fort complexe. Il est issu du sacerdoce réformiste qu'animait, au IIe siècle avant notre ère, un désir d'ascétisme et de vie religieuse plus intense. A ces aspirations une forte personnalité donna un programme : le Maître de Justice qui conduisit ses disciples au Désert, où se formerait le Nouvel Israël. La rupture avec l'Israël officiel se situerait autour de 150, sous le grand-prêtre et gouverneur Jonathan (160-142), un Hasmonéen, désigné dans les documents comme « Prêtre impie » ; il persécuta la jeune communauté qui était partie à la fois en Damascène et à Qumrân (p. 57). A Qumrân on était plus rigoriste qu'en Damascène. M. relève encore deux nuances du mouvement : une sorte de tiers-ordre habitant les villes et villages, que l'historien Josèphe nous a fait connaître, et les Thérapeutes, situés près d'Alexandrie, que Philon a dépeints. L'histoire de l'essénisme est reprise en un appendice de façon plus détaillée (p. 103-112) : on y suggère deux destructions du « monastère » de Qumrân, l'une par les Parthes (vers 40 av. J.-C.), l'autre par les Romains (68 ap. J.-C.), chacune ayant été précédée par la mise en lieu sûr de la bibliothèque dans des grottes voisines. Dans ce nouvel exposé, l'exode en Damascène est postérieur à celui à Qumrân (p. 107)[4].

Le Maître de Justice est probablement l'auteur du *Manuel de discipline* (p. 35) et des *Hymnes d'action de grâces*. Il a ainsi fortement marqué l'organisation de la communauté et sa spiritualité. Dans cette dernière relevons les accents, quasi-pauliniens, qui traduisent l'incapacité foncière de l'homme à réaliser la sainteté :

Je sais que la justice n'appartient pas à l'homme,
ni au fils de l'homme la perfection de la conduite.
C'est au Dieu très haut qu'appartiennent toutes les [œuvres de justice.
La conduite de l'homme n'a de fermeté
que par l'esprit que Dieu lui infuse ;
C'est à lui de rendre parfait la voix des fils de l'homme,
en sorte que toutes ses créatures comprennent quelle [est la vigueur de sa puissance,
et la grandeur de sa miséricorde pour tous les fils qui [sont l'objet de sa faveur...
J'ai dit : à cause de mon infidélité, j'ai été chassé de [ton Alliance !
Mais je me suis alors souvenu de la puissance de ton [bras et de l'abondance de ta miséricorde,
je me suis redressé et me suis levé,
et mon esprit s'est raffermi face au malheur,
Car j'ai pris appui sur ta bonté et sur l'abondance de [ta miséricorde.
Oui, tu pardonnes l'iniquité,
et dans ta justice tu purifies l'homme du péché.

Après avoir rappelé l'intérêt des découvertes, l'auteur donne un tableau chronologique qui permet de situer le mouvement essénien et un aperçu bibliographique qui vise à signaler l'essentiel de la très nombreuse littérature suscitée par les découvertes.

* *

6. — « La littérature populaire, la presse quotidienne et les périodiques à grande diffusion se sont emparés du roman échafaudé autour des Esséniens de Qumrân et de leur Maître de Justice ; déjà il semble trop tard pour faire entendre la voix de la raison et surtout bien difficile de proclamer la vérité. »

C'est en ces termes décidés que H. Del Medico partait en guerre dans la sérieuse revue *Vetus Testamentum* (1957, p. 138) contre ce qu'on aurait pu considérer comme un *consensus* des critiques[5]. Depuis, il a écrit un livre explosif sur *l'Enigme des manuscrits de la mer Morte*[6], où il se limite à l'examen critique des manuscrits de la grotte I, la première mise à jour.

H. del Medico remet tout en question de l'hypothèse qui nous est maintenant familière.

a) D'abord les manuscrits découverts n'ont jamais constitué une bibliothèque. Les grottes où on les découvrit sont des *guénizôt*, c'est-à-dire des cachettes secrètes où les autorités rabbiniques faisaient enfermer un certain genre d'écrits : les livres canoniques considérés comme souillés (par exemple par le fait d'être sortis d'une synagogue ; seul le livre d'Esther faisait exception et pouvait se trouver en un lieu profane ; or, précisément aucun fragment d'Esther n'a été retrouvé à Qumrân) ; les livres canoniques copiés de façon défectueuse; les livres apocryphes (hétérodoxes ou subversifs) qui avaient été écrits par un Juif (s'ils avaient été écrits par un païen ou un schismatique ils devaient être brûlés). Les *guénizôt* sont des cimetières de livres ; ce qui y avait été déposé ne devait plus jamais être touché par la main de l'homme. Or l'examen des principaux manuscrits de la grotte 1 y décèle des malfaçons ; plusieurs auraient subi, avant d'être enfouis, le traitement réservé aux écrits hétérodoxes : leur partie inférieure aurait été présentée au feu et il resterait des traces des brûlures symboliques : « Non seulement aucun de ces manuscrits ne semble avoir été préservé dans le but d'être retrouvé, un jour, intact, mais on a l'impression très nette que 5 de ces écrits ont été volontairement mutilés, passés au feu, déchirés, avant d'être portés à la grotte. On ne saurait donc parler d'une bibliothèque enfouie, de manuscrits précieux qu'on aura voulu

[3] Récemment Jonge (*The Testaments of the XII Patriarchs*, 1953) a établi l'origine judéo-chrétienne de cet ouvrage. Nous n'en avons pas de traduction française. Se reporter à R. H. Charles, *The Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 282-367.

[4] Pour ces flottements dans la datation, voir notre compte rendu de l'ouvrage de Millar Burrows, *Ami*, 1957, p. 249-251.

[5] Un article de A. Parrot, dans *les Nouvelles littéraires* du 4 - VII - 1957, laisse deviner chez les critiques des opinions assez divergentes. Le distingué archéologue fait, pour sa part, l'hypothèse que certaines grottes (la grotte I par exemple) sont des *ghénizôt*, d'autres « des cachettes où à l'heure de l'insurrection, donc de la menace romaine, les synagogues de Judée, sinon de Palestine, auraient évacué leurs rouleaux sacrés. Le lieu était on ne peut plus indiqué : écarté, dans une région désertique et en même temps sous la protection d'une garnison militaire » qu'on suppose occuper le Khirbet Qumrân. L'inventaire des trésors du temple ou de l'Etat juif (thèse Carcopino) aurait été, au même moment, envoyé en ces lieux : c'est lui qui serait écrit sur les plaques de cuivre, trouvées en 1952 dans la grotte III.

[6] In-8, 592 p., 1372 fr. Paris, Plon, 1957.

mettre à l'abri » (p. 61-62). L'état de la grotte IV confirmerait cette interprétation. Elle fut artificiellement creusée dans le plateau marneux, à proximité du cimetière de Qumrân. Elle contenait pêle-mêle des fragments tirés de plus de 400 ouvrages, notamment dans la version grecque des Septante ; l'hypothèse la meilleure est que cette version a été considérée comme apocryphe par les rabbins après qu'une autre version, celle d'Aquila, eût vu le jour. Cela nous mettrait devant une *guénizah* du IIe siècle (p. 263-264).

b) Il n'y a jamais eu de monastère juif au site de Qumrân. Le monachisme est contraire à l'esprit du Judaïsme ; le voisinage immédiat d'un cimetière devait écarter toute idée d'installation juive ; la région est d'ailleurs inhabitable. « Le site actuel de Kh. Qumrân est avant tout un cimetière auquel sont rattachés quelques bâtiments séparés des tombes par un mur » (p. 109) ; dans ces bâtiments, on peut admettre que vivaient les gardiens du cimetière, que se faisait la toilette rituelle des cadavres (p. 112) et que peut-être se pratiquèrent des agapes funéraires (p. 110, 112) ; on aurait là l'explication des os de bêtes renfermés dans des jarres trouvées dans les bâtiments ; si l'on objecte que chez les Juifs la coutume des agapes funéraires n'est pas attestée, on présumera « que les visites annuelles aux tombes de Qumrân devaient s'accompagner parfois d'un repas pris dans leur voisinage » (p. 110-111) ; et pourquoi, à une certaine date, des chrétiens n'y auraient-ils pas tenu des agapes funéraires (p. 112) ? La présence de cette nécropole en ces lieux « inhabitables » est tout de même mystérieuse : son histoire aurait commencé, à l'époque romaine, « quand les Romains vidaient les sarcophages pour en faire des crèches pour leurs chevaux » : alors on aurait amené ici des cadavres déterrés ; des orthodoxes juifs et des schismatiques y furent enterrés côte à côte, puis il semble que deux communautés juives distinctes ont partagé le cimetière.

c) Il n'a pas été question des Esséniens jusqu'ici : c'est qu'ils n'ont jamais existé. Leur nom a été inventé par Philon ; le témoignage de Pline l'Ancien est qualifié de « divagation » : « il broda sur le thème de Philon... ne risquant guère d'être contredit, [il] inventa un phalanstère des Esséniens dans une des régions les plus inhospitalières du monde » (p. 81). Quant à Josèphe, deux séries d'interpolations ont introduit les Esséniens dans son œuvre originale qui n'en parlait point. Le 1er interpolateur démarqua le chapitre sur les Juifs qu'il trouvait dans les *Philosophoumena* d'Hippolyte : il a une intention satirique. Le 2e interpolateur (vers le IVe siècle) a essayé une mise au point du premier.

On voit que H. Del M. fait disparaître ce qui a été l'objet d'un débat passionné, ces dernières années : les textes de Qumrân étant postérieurs à l'époque chrétienne, ils ne permettent pas de parler d'un préchristianisme.

C'est aux spécialistes de répondre ; et les lecteurs de l'*Ami* seront tenus au courant des rebondissements de la controverse. Mais, dès à présent, il faut marquer un certain nombre d'étonnements devant la construction nouvelle, et qui la montrent fragile. Comment se défaire de façon si désinvolte du texte de Pline, qui est une véritable « photographie » du site de Qumrân ? Pline, infatigable travailleur, se documentait ! Les explications sur la nécropole ne brillent pas par leur limpidité. L'orthodoxie rabbinique avait-elle, à l'époque considérée, toute la précision qu'on suppose ? La critique littéraire appliquée notamment au « *Manuel de discipline* », à la « *Guerre* » et aux « *Hymnes d'action de grâces* » en fait des conglomérats d'origine complexe : les critiques qui pensent autrement s'appuient sur l'unité du vocabulaire et de l'esprit, qu'ils repèrent en ces documents.

* *

7. — Avec le P. DANIÉLOU, s. j., on est replacé sur un terrain moins accidenté [7]. Le R. P., en nous donnant son « esquisse » pense que « de grandes lignes déjà peuvent être dessinées. On verra combien elles renouvellent l'image que nous avions des origines chrétiennes, combien elles permettent de compléter le cadre où se sont déroulés la vie du Christ et les débuts de l'Eglise, combien aussi elles en font mieux comprendre l'originalité » (p. 8).

Ce sont trois conférences, données cette année, qui constituent l'armature du livre. La première relève dans le milieu évangélique des traces de Qumrân. Jean le Baptiste a été vraisemblablement en pension chez les solitaires, comme Racine à Port-Royal (p. 18); dans sa prédication, il n'a pas nommé les Esséniens, car « dans une certaine mesure du moins, il s'identifiait avec eux » (p. 20); il fut dans la mouvance de l'essénisme mais avec une vocation personnelle : universaliste et indicatrice de la « visite » arrivée. — Les Esséniens ne sont pas nommés dans l'Evangile, parce que, pour le Christ, ils correspondent aux « vrais Israélites », aux « pauvres d'Israël ». Toutefois, à côté de contacts indéniables (date de la Pâque, ordonnance de la Cène, organisation de la communauté formée par les apôtres, attitude de Jésus par rapport au divorce) il y a des différences de comportement étonnantes entre Jésus et les Esséniens, notamment quant aux observances légales, où ceux-ci étaient plus pointilleux que les Pharisiens eux-mêmes. — Les *Actes des Apôtres* enfin et aussi la *Didachè*, attestent des ressemblances avec Qumrân pour l'organisation de la hiérarchie, du culte et de la prédication (thème des deux voies, usage des *Testimonia*).

La 2e conférence, la meilleure, compare le Maître de Justice et le Christ et précise la grandeur et les limites du premier, un de ceux qui ont préparé, avant Jean-Baptiste, la venue du Sauveur.

La 3e conférence, la plus neuve, est consacrée aux premiers développements de l'Eglise, en ce qu'ils attestent des contacts avec la communauté de Qumrân. Ces contacts ont pu se produire non seulement en Palestine, mais en Syrie, en Asie-

[7] *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme*, 125 p., 390 fr. Paris, Edit. de l'Orante, 1957. L'ouvrage est excellemment illustré. Il est difficile d'admettre (p. 107) que les Hasmonéens ne descendaient pas d'Aaron et de Lévi ; voir I Chr., XXIV, 1, 7 et I Mac., II, 1.

mineure et en Egypte. L'étude des faits montre que la chose est certaine (p. 88). Des prêtres sadoqites se sont convertis au christianisme à Jérusalem après la Pentecôte : D. (après Cullmann) leur identifie les Hellénistes et le diacre Etienne. Le gnosticisme, à travers Simon, est peut-être une exagération du dualisme essénien (p. 93). S. Paul a peut-être été instruit, à Damas, par des Esséniens convertis (p. 94) ; deux thèmes, chez lui, ont leur correspondant à Qumrân : la doctrine de la justification, celle du combat de la lumière et des ténèbres. S. Jean rencontra à Ephèse des prêtres esséniens chassés de Palestine après 70 (p. 99). L'auteur de l'*Epître aux Hébreux*, à Alexandrie, discute avec les Esséniens dispersés (p. 106-109). L'auteur des *Testaments des XII Patriarches* est un Essénien converti, qu'il faut sans doute situer en Syrie, où d'autre part la *Didachè* et les *Odes de Salomon* présentent des parallèles esséniens. Les Ebionites seraient nés d'une rencontre avec le christianisme d'Esséniens chassés en Transjordanie après 70 (ainsi Cullmann). Enfin le *Pasteur* d'Hermas serait l'œuvre d'un Essénien converti, ce qui ouvre des perspectives nouvelles sur les origines de l'Eglise de Rome.

Ainsi les Esséniens se rencontreraient sur tout les chemins de l'Eglise primitive : ne va-t-on pas crier au panessénisme ?

III. — THÉOLOGIE BIBLIQUE

8. — Notre époque connaît un remarquable élan missionnaire et éprouve le besoin de le retremper à ses sources bibliques. Nous avons ébauché le sujet dans l'*Ami* (1956, p. 411-418). En attendant les études qui s'élaborent en ce moment (R. Martin-Achard, *Perspectives missionnaires de l'Ancien Testament* ; et aussi le livre-standard qui paraîtra dans la collection « *Eglise vivante* » sous le titre *L'idée missionnaire dans la Bible*) nous aurons profit à lire l'essai de H. H. ROWLEY, écrit en 1944 et dont la 2e édition vient de sortir [1].

Moïse est le premier missionnaire que nous connaissions (p. 15); sa personnalité prophétique est à l'origine d'une religion qui prône conjointement l'élection et le service, le privilège et la responsabilité ; R. pense que Yahweh était d'abord le Dieu des Qénites, mais la Révélation faite à Moïse a singulièrement enrichi sa physionomie ; il apparaît pratiquement comme le Dieu unique. Ayant choisi un peuple, il peut aussi en choisir d'autres (p. 28).

Avec cette idée directrice, on examine un certain nombre de passages bibliques, dans l'intention de goûter leur « noblesse » et abstraction faite de préoccupations chronologiques. Ce sont ceux où Jérusalem apparaît comme le centre religieux du monde (par ex. I Reg., VIII, 41 ss ; Is., LVI, 6-7); ceux où l'on insiste sur la Seigneurie de Dieu dans les affaires humaines (par ex. ps. LXVII) ou sur celle de son représentant, le Messie (p. ex. ps. LXXII); ceux où les peuples sont pris à témoin des exploits de Dieu (p. ex. ps. XVIII, 50 ss) ou invités à le louer avec Israël (p. ex. ps. XCVI). Il peut y avoir, çà et là, l'idée d'une activité missionnaire inchoative, sous la forme d'un témoignage rendu à Dieu par Israël. Les plus beaux morceaux sont ceux où les nations ne sont pas seulement invitées à se prosterner devant le Dieu d'Israël, mais à entrer dans son Alliance : Is., II, 2 ss.; Soph., III, 9 ss. R. donne aussi ce sens à la parole qu'on trouve en Is., XI, 9 et Hab., II, 14 : « La terre sera remplie de la connaissance de Yahvé, comme les eaux couvrent la mer. »

Ces pages nous préparaient à la lecture essentielle pour notre sujet, celle du Second-Isaïe. Le Second-Isaïe n'abandonne pas l'idée de l'élection d'Israël, mais l'achève par celle de mission. Israël n'est le peuple élu que pour être le peuple missionnaire. Cela s'exprime surtout dans les chants du Serviteur. R., on l'a vu (ci-dessus p. 581), est partisan de l'exégèse dite fluide, qui professe un passage graduel d'Israël au Messie. Le 4e chant surtout ne peut concerner que celui-ci, car il est clair que les souffrances d'Israël en exil n'ont rien de commun avec celles du Serviteur (p. 62-63). Quand viendra le Messie, dans un avenir ignoré, il entraînera son peuple dans cette tâche dont il sera le fondateur.

Le Second-Isaïe était en avance sur son temps, mais son héritage ne fut point trahi, puisque le judaïsme d'Esdras-Néhémie nous l'a fidèlement transmis. Pourtant seul le livre de Jonas en a exploité la profondeur. Le Judaïsme accueillit des prosélytes, dont Ruth est le type (le livre de Ruth est daté du Ve siècle) et il est sûr que, dans la Diaspora, des groupes actifs de missionnaires faisaient de la propagande religieuse.

Si l'Ancien Testament est un livre missionnaire, il est indéniable que le Judaïsme ne fut pas essentiellement ni notablement une religion missionnaire, en dépit de certaines impulsions et réussites. Il attendait, pour ainsi dire, d'être relayé : « La faute du Judaïsme est d'être resté statique, d'avoir refusé de suivre la conduite de l'esprit de Dieu au-delà du point, ce point si haut, qu'il avait déjà atteint » (p. 79).

L'essai de R. est excitant et religieux. L'exégèse de quelques textes peut être discutée. On aimerait aussi une définition plus précise du travail missionnaire, comme Hempel par exemple s'y est essayé (voir *Ami*, 1956, p. 416).

* *

9. — Le livre de J. JEREMIAS, *Jésus et les païens* [2] est une excellente contribution à la théologie missionnaire, et je remercie mon ami J. Delorme de me permettre d'en parler ici.

L'auteur procède en établissant deux séries contrastées de constatations.

Constatations négatives d'abord. Jésus a porté un jugement sévère sur le prosélytisme juif : Mat., XXIII, 15 [3]. Il a interdit, de son vivant, à ses disci-

[1] *The missionary Message of the Old Testament*, 87 pages, Londres, 1955. Sur l'auteur, voir *Ami*, 1954, p. 369.

[2] Vol. de 71 pages, 400 fr. (traduction de J. Carrère), coll. *Cahiers théologiques* n° 39 ; Neuchatel, 1956.

[3] L'auteur fait un tableau de l'activité missionnaire dans la Diaspora : « le Judaïsme est la première grande

ples d'annoncer l'Evangile aux païens : Mat., x, 5-6, 23. Il a borné sa propre activité à Israël : Mat., xv, 24 ; les récits de guérisons de la femme syro-phénicienne (Mc., vii, 24-30), du serviteur du centurion (Mat., viii, 5-13), et du possédé gadarénien (Mc., v, 1-20) apparaissent comme des exceptions, et dans les trois cas l'initiative ne vient pas de Jésus. Il n'y a pas, dans la vie de Jésus, une période où il aurait missionné parmi les païens : aucune donnée concrète dans ce sens (p. 29). S. Paul appelle Jésus « *diakonos tès peritomès* » (Rom., xv, 8) et légitime par les Ecritures la participation des païens au salut, non par l'exemple du Sauveur (Rom., xv, 9-12). L'heure des « plus grandes œuvres » (Jo., xiv, 12) ne viendra qu'après la Croix.

Trois constatations positives sont ensuite données. Alors que l'attente populaire régnante espérait que Dieu se vengerait des païens en les anéantissant, Jésus a écarté la haine de l'attente eschatologique. Très remarquable à ce point de vue est le traitement d'Is., lxi, 2 en Luc, iv, 19 : Jésus supprime du texte vétérotestamentaire la mention de la vengeance divine sur les païens (p. 40). De plus, Jésus promet à ces derniers la participation au salut : Mat., xii, 41-42 ; Luc, iv, 25-27 ; Mat., viii, 11-12. Enfin l'œuvre salvatrice et la souveraineté de Jésus s'étendent aussi aux païens : cela résulte des titres messianiques qu'il revendique, lesquels connotent cette universalité : Fils de l'homme (cf. Dan., vii, 14), Serviteur de Dieu (cf. Is., xlii, 6).

Ces deux séries de constatations s'opposent comme thèse et antithèse. La solution de la contradiction est à chercher dans le *logion* Mat., viii, 11-12 où se trouve évoquée la représentation biblique des peuples vers la montagne de Dieu (cf. surtout Is., xxv, 6-7). J. montre combien la pensée de Jésus était pénétrée par cette représentation eschatologique. C'est lui qui, par sa mort et sa résurrection, a marqué l'heure où cette promesse aux païens a commencé à se réaliser. La mission est ainsi une eschatologie déjà en train de se réaliser.

* *

10. — R. Martin-Achard, qui a apprécié de façon si compréhensive *le mouvement biblique au sein de l'Eglise catholique* (*Ami*, 1957, p. 251-252) est pasteur de l'Eglise réformée de Nancy. L'exercice du ministère lui a rendu particulièrement présente la réalité de la mort et ce fut le point de départ d'une étude non seulement solide exégétiquement, mais attachante, intitulée *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* [4].

La mort est bien mystérieuse. « L'homme est né mortel, mais par son péché il rend la mort effective, elle entre réellement dans son existence » (p. 24) [5]. L'Israélite adopte devant la mort une attitude paradoxale : les trépassés sont de pauvres êtres à la merci des vivants et en même temps doués de science supérieure et d'un pouvoir quasi-divin. On les appelle, en conséquence, des *élohim* (divins) (I Sam., xxviii, 13) et des *rephaïm*, mot qui évoque les sens opposés d'inconsistance et de force (p. 35). En concordance, le monde des morts ou Shéol est considéré tantôt comme l'absence radicale, tantôt comme une puissance redoutable qui ne cesse de menacer les vivants.

Yahweh est le Dieu des vivants. Il vainc la mort et ce sont les aspects progressifs de cette victoire qui sont examinés.

« Yahweh fait vivre et fait mourir ». Ce thème marque ses interventions dans la vie de son peuple (Deut., xxxii, 39) ou des individus (I Sam., ii, 6) [6]. Ceux-ci récitent tour à tour le ps. lxxxviii et le ps. xxx, la plainte du malheureux et le chant du libéré : le thème n'a aucune nuance eschatologique évidemment. Il ne faut pas en chercher non plus dans les *ré-animations* opérées par Elie et Elisée, l'âme étant censée demeurer un certain temps auprès du cadavre (p. 52) [7]. Les enlèvements ou rapts divins dont bénéficieront Hénoch et Elie restent des « privilèges aristocratiques » (Sellin), qui ont leurs parallèles dans les cultures antiques et font en quelque sorte double emploi avec la résurrection.

Quelques passages annoncent la résurrection d'Israël. Os., vi, 1-3 parle de la restauration de la nation, en des termes qui paraissent empruntés aux cultes agraires des Cananéens. Ez., xxxvii, 1-10 qui décrit la restauration d'Israël (vision des ossements desséchés) s'inspire du miracle de la création, que Dieu peut répéter en faveur de son peuple. — La réhabilitation posthume du Serviteur souffrant (Is., liii) est affirmée par l'auteur inspiré qui ignore comment et sous quelle forme le Dieu vivant arrachera son Etre à l'emprise de la mort (p. 96) : à l'arrière-plan du portrait il y a davantage la destinée d'un Jérémie que le mythe d'un Tammuz (p. 101). — Is., xxvi, 19 exprime le vœu que certains membres du peuple élu, peut-être les martyrs (*mortui tui, qui interfecti sunt propter te*, commente S. Jérôme) ressuscitent ; l'auteur, pour exprimer l'inexprimable utilise des images mythiques. — Dan., xii, 2-3 affirme très clairement la résurrection des fidèles de Yahweh : il s'agit notamment des martyrs du temps des Maccabées.

Les psaumes xvi, xlix et lxxiii insistent sur la présence actuelle et quasi définitive de Yahweh dans l'existence quotidienne des pieux. On n'a plus peur de la mort ! Job, xix, 25 s. ne se rapporte pas à la résurrection.

Dans une dernière partie M. A. précise les raisons qui ont amené à proclamer que Yahweh romprait les liens du Shéol. Avant l'exil, l'idée de résurrection était liée aux cultes agraires, mais la « mystique de la nature » ne coïncidait pas avec l'idée fondamentale de la religion biblique, qui en repoussa les attraits. Après l'exil, la religion perse a pu activer la tendance propre de la foi biblique. Celle-ci s'attache à la puissance et à la justice de

religion missionnaire du monde méditerranéen » (p. 7). La littérature missionnaire était particulièrement abondante.

[4] In-8 de 190 p., 750 fr. Coll. *Bibliothèque théologique*, Neuchatel, 1956.

[5] Parole d'Hölderlin : « L'enfant est immortel, car il ne sait rien de la mort ».

[6] Le rapprochement s'impose avec le thème « Yahvé élève - abaisse » (℣. 7), qui a toute une préhistoire. Voir nos *Pauvres de Yahvé*, p. 129-130.

[7] Le Talmud interdit, pour cette raison, tout ensevelissement avant le 3e jour après le décès.

Yahweh. Une occasion exceptionnelle lui fut donnée de se manifester lors de la persécution qui commença au IIe siècle av. J.-C. : l'attitude des *Hasidim* suppliciés saluant par avance la venue de l'ère messianique, tel est le ressort de cette croyance. « Le martyr, disait déjà Renan, fut le véritable créateur de la croyance en une seconde vie. »

A. GELIN, P. S. S.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

ENCORE LE TRAVAIL DES « CASTORS »

Q. — Je serais heureux de savoir que penser par rapport à *la justice envers l'employeur*, du travail de la plupart des Castors pendant la semaine. En effet, le proverbe dit : « Otiare quo melius labores » et on parle de repos le dimanche afin de mieux travailler pendant la semaine qui suit. Or sans aller jusqu'à la boutade de quelqu'un : « ils se reposent la semaine pour pouvoir mieux travailler le dimanche », cette fatigue du dimanche ne nuit-elle pas à un bon travail le lundi ? D'autant plus que dans la plupart des cas, chaque jour, aussitôt la sortie de l'usine ou du chantier, le Castor se précipite sur son chantier à lui où il est à supposer qu'il ne ménage pas ses forces. En élargissant la question, il en est de même pour ceux qui — pour rendre service ! ? — ont *habituellement* un petit chantier en dehors de leur travail.

R. — La lettre de notre correspondant appelle diverses observations qui relèvent à la fois de la théologie morale et de la psychologie sociale.

1. — En s'engageant au service d'un patron, l'ouvrier passe un contrat avec lui. Il s'engage à lui fournir, pour une somme fixée, un certain travail. Celui-ci est fixé par des normes communes qui correspondent à ce qu'un ouvrier normal et moyen peut produire selon l'estimation commune. En régime autoritaire, cette norme est fixée par les ministères. Dans l'économie libérale, elle dépend beaucoup plus de ce qui se fait habituellement. On sait par exemple que normalement un maçon pose 1400 ou 1200 briques par jour. Si le rendement est notoirement inférieur, le patron peut licencier l'ouvrier : aucun comité d'entreprise ne protestera contre cette mesure. Souvent même avant une embauche définitive, un contremaître vérifiera le rythme de travail de l'ouvrier et s'assurera qu'il est conforme à la moyenne. C'est à cela que l'ouvrier est tenu en justice ; personne ne songera à exiger plus de lui en raison d'une vigueur ou d'un courage extraordinaires.

De plus en plus, les employeurs recourent à divers procédés pour s'assurer cette moyenne de production. Les ouvriers seront payés selon le nombre de pièces produites, ou leur salaire se trouvera majoré d'une prime de production s'ils dépassent la moyenne. Ailleurs on recourra à la « chaîne » comme dans les grandes fabriques d'automobiles : le chassis posé sur la chaîne défile devant divers ouvriers à une vitesse uniforme, les uns doivent poser le moteur, les autres les roues, d'autres encore la coque. En pareil cas, il n'est pas possible de paresser.

2. — Je ne suis pas aussi sûr que notre correspondant que les loisirs ouvriers ont été conçus et octroyés uniquement dans le but d'améliorer le rendement. Lorsque la loi du profit dominait seule et que le patronat faisait tout ce qu'il voulait — comme au XIXe siècle — les ouvriers n'avaient pas de repos dominical ni de loisirs. C'est donc que d'un point de vue strictement utilitaire, les patrons estimaient alors qu'ils pouvaient se passer de ce stimulant et de ces pauses.

Les loisirs ouvriers, le repos dominical ont été rétablis — en grande partie sous l'influence de l'Eglise — tout d'abord au profit de l'ouvrier. Il suffit de relire à ce propos les encycliques sociales et de nombreux mandements épiscopaux. On a pensé qu'avec le progrès du machinisme — dont il est souhaitable que les avantages se répartissent dans toutes les couches de la population — un nombre de biens suffisants étaient produits par un nombre moindre d'heures de travail. Périodiquement on réduit celles-ci et l'équilibre social ou économique s'en trouve momentanément ébranlé. Il ne faut pas s'étonner de ces soubresauts, mais il serait vain de nier aussi que certains veulent aller trop vite et risquent de ruiner le pays. Il n'en reste pas moins qu'un ouvrier a le droit strict d'utiliser ses loisirs à un chantier. On peut même le souhaiter quand on songe aux graves suites morales des carences actuelles en matière de logement. Sans compter qu'il vaut mieux être castor qu'un habitué du bistrot.

3. — Il y a un problème du lundi, c'est certain. Les ouvriers arrivent fatigués à l'usine, les étudiants manquent d'entrain en classe, les accidents de voiture sont plus nombreux. Mais il faut bien le constater, cette difficulté de la remise en marche ne se constate pas seulement chez les castors : elle est aussi le fait des milieux bourgeois et existe dans les pays anglo-saxons où le repos du dimanche est compris d'une manière autrement stricte qu'en Europe continentale. Cela prouve que la psychologie sociale trouverait ici un sujet d'étude bien intéressant. Il y a un art de se reposer et de se délasser ; on devrait le codifier et en répandre les directives. Les sportifs qui arrivent à l'usine ou au bureau, le lundi matin, recrus de fatigue font fausse route : aux psychologues de leur dire et de nous dire comment il faudrait s'y prendre.

4. — Notre correspondant a évidemment raison lorsqu'il fait allusion à un manque de conscience professionnelle. Le travailleur (et je vise pas seulement le travailleur manuel) doit concevoir sa vie de telle sorte que le travail n'en soit pas la partie ennuyeuse — qu'il faut bien accepter pour gagner de l'argent mais qu'on réduit le plus possible. Sinon il manquera à son devoir social et se condamnera à être profondément malheureux. Faudra-t-il qu'il arrive au désœuvrement de la retraite pour se rendre compte qu'il pouvait mieux faire et trouver dans le travail un moyen de se réaliser comme homme et comme élément utile de la société ? Il est évidemment anormal de voir un

ouvrier se montrer nonchalant à l'usine et ne retrouver vigueur et courage que lorsqu'il s'agit de son chantier. Mais il est tout aussi anormal de s'entendre dire par un chercheur : « Je ne pourrai fournir l'article que j'ai promis à votre revue, parce que je me suis trop fatigué pendant mes vacances en faisant de l'alpinisme. »

5. — On voit par là qu'un des aspects du problème du travail — en dehors même de toute philosophie ou de toute théologie du travail — c'est de donner au travailleur l'impression que la tâche qu'il fournit pour autrui est aussi la sienne. C'est là une œuvre de réforme sociale ; mais il est trop tôt pour dire que les essais de nationalisation ou de cogestion aient été satisfaisants (pour autant d'ailleurs qu'ils soient conformes à la justice). C'est beaucoup plus en réformant la mentalité des ateliers ou des bureaux qu'on pourra arriver à un résultat heureux. On n'obtiendra évidemment jamais qu'un électricien qui vient dépanner un client mette autant de diligence à ce travail qu'à celui qu'il fournirait en pareil cas pour son propre profit. Mais il ne fait pas de doute que s'il est reçu avec dédain, s'il se voit accueilli par des objurgations sur la manière de ne pas salir les parquets ou de remarques acides sur les tarifs syndicaux, il ne se trouvera pas bien disposé. Dans l'absolu, nous aurions le droit d'attendre des ouvriers qu'ils aient un sens beaucoup plus grand du « service public », du « devoir professionnel » et des « droits du client ». Mais il ne faut pas oublier que la classe ouvrière a traversé une très dure crise et que ses sentiments de révolte persistent, alors même qu'ont disparu les circonstances qui les ont fait naître.

Ph. DELHAYE.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

LA DECOUVERTE D'UNE IMPORTANTE BIBLIOTHEQUE GNOSTIQUE

La Bibliothèque de Nag Hamadi [1]

I. — Voici une découverte, qui est sans contredit, l'une des plus surprenantes de notre temps.

En 1945, des paysans exhument d'un coin de cimetière une grande jarre pleine de manuscrits. Quelques-uns sont déchirés ou brûlés, d'autres vendus pour un morceau de pain. Après des péripéties sans nombre, où quelques-uns s'en iront aux Etats-Unis, en Belgique, en Suisse, ils se verront réunis au Musée Copte du Caire, où un organisme officiel les mettra à la disposition des savants.

L'endroit même où ces manuscrits ont été trouvés, était à lui seul une indication sur la valeur de la découverte. Nous sommes à Nag Hamadi, un village inconnu à une centaine de kilomètres en aval de Louqsor, en fait, sur le lieu même où S. Pakhôme, le rude cénobite copte, a fondé au IVe siècle son premier monastère de Schénésit-Khénoboskion et sur les parois de la montagne de nombreux graffiti rappellent encore le souvenir des anachorètes qui sont venus achever leur vie dans les solitudes du Djebel et-Tariq.

Le butin a été considérable : 13 volumes qui sont presque intacts et d'innombrables fragments. Deux volumes seulement ont pu être examinés jusqu'ici en détail et traduits intégralement. Des autres, il n'a pu être fait qu'un examen superficiel et une série de sondages.

Etat, langue, date des volumes découverts. — Des treize volumes, quatre sont à peu près intacts, 794 pages entières; puis de nombreux fragments ; presque tout se révélant comme inédit. Onze recueils ont gardé leur forme primitive d'un livre, c'est-à-dire d'un codex renfermant sous une couverture de cuir souple une suite de feuillets de papyrus (25 ou 27 × 15). Tous ces écrits sont en copte, mais dix emploient le copte sahidique, dialecte de la Haute-Egypte, tandis que les autres utilisent le sudakhmimique, idiome propre à la Moyenne-Egypte. Il semblerait cependant que ces ouvrages soient la traduction ou l'adaptation d'originaux grecs.

Ces divers manuscrits s'échelonnent tout au long des IIIe et IVe siècles, mais les documents qu'ils reproduisent, sont d'une origine plus ancienne ; ainsi le titre de certaines de ces pièces était déjà connu par saint Irénée (vers 180) ou par Hippolyte (222-235).

* *

LES ECRITS RETROUVES

Codex I. Milieu du IVe siècle. Sahidique ; — 5 livres.

Le premier *Apocryphon* (secret) *de Jean.* Rapporte sous forme de récit une révélation que le Christ est censé avoir faite, au lendemain de sa passion, sur la création des êtres célestes et terrestres. L'ouvrage connu par saint Irénée est antérieur au IIe siècle. Il appartient au cercle séthien, gnostiques dépendants de Valentin qui sévissaient encore au VIIIe siècle.

Second traité. *Le Livre sacré du Grand Esprit invisible* décrit le déluge et l'accomplissement du salut. Nous avons là un gnosticisme décadent, qui abuse de formules cabalistiques.

Des deux écrits qui suivent, le premier est une épître dogmatique, sans aucun trait chrétien. Il a pour titre, *Eugnoste le bienheureux aux siens,* et l'autre la *Sophia* ou *la Sagesse de Jésus-Christ* ; c'est un entretien du Sauveur ressuscité avec les disciples et les saintes femmes.

Du cinquième traité, il suffit de mentionner le titre, *le Dialogue du Sauveur* ; il est très mutilé.

Codex II. — Aujourd'hui *Codex Jung.* Il date du IVe siècle, mais il a peut-être été rédigé au IIe. Il est, de l'école de Valentin et écrit en subakhmimique. Quatre écrits s'y trouvent rassemblés :

— a) *Révélation (soi-disant) de Jacques, le frère du Seigneur* sur le suprême enseignement du Christ et son Ascension.

— b) *Evangile de Vérité,* rédigé vers 180 et qui est peut-être de Valentin lui-même. Il vient d'être publié par M. C.-H. Puech et nous y reviendrons tout à l'heure.

— c) Le troisième écrit a pour titre *Discours ou Traité sur la Résurrection.* Peut-être d'Héracléon, l'un des chefs du Valentinisme. Le problème de la résurrection est du domaine de la foi ; la philosophie est

[1] Henri-Charles PUECH, professeur au Collège de France : **Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte.** 10 p. in-4 (fasc. 19, 42, 5), dans *Encyclopédie Française.* Tome XIX : « Philosophie-Religion ». Paris, Larousse, 1957.

impuissante à le résoudre. Cette résurrection ne concerne ni le corps ni l'âme, elle consiste dans l'éveil ou le retour à soi-même, par le moyen de la Gnose. On y trouve un exposé des relations entre le Père et le Monogène, qui anticipe les spéculations trinitaires des docteurs chrétiens. La troisième hypostase de la Sainte Trinité n'est pas l'Esprit-Saint, mais l'Eglise. La pensée gnostique se rapproche de la pensée chrétienne.

Codex III. — En sahidique. Première moitié du IIIe *siècle.* — Il débute par une nouvelle recension de l'*Apocryphon de Jean*, puis un *Evangile selon Thomas* qui n'a rien à faire avec l'*Evangile de l'Enfance*. Il expose une centaine de *Logia* du Seigneur. Il serait peut-être à dater primitivement de 130/140, mais il se pourrait que la version primitive ait été d'un chrétien orthodoxe.

Suivent *l'Evangile selon Philippe* dont saint Epiphane cite un passage, *l'Hypostase des Archontes*, sans doute identique au *Livre de Norea*, l'épouse mythique de Noé, mentionné par saint Epiphane ; *L'exégèse de l'âme*, source partielle de la *Pistis Sophia* ; et enfin *Les Paroles secrètes* dites par le Sauveur à Jude Thomas et consignées par Mathias.

Codex IV. — La fin d'un traité (*Le triple discours de la triple Protennoïa*, ou *Livre Sacré écrit par le Père*, c'est-à-dire par le Grand Seth) et une *Révélation* en forme d'épître également attribuée à Seth.

Codex V. — Sahidique. Antérieur au milieu du IVe s. Il comprend quatre écrits. La *paraphrase de Sêem* ou « Second traité du Grand Seth » qui serait à identifier avec la *Paraphrase de Seth*, mentionnée par Hippolyte, une *Apocalypse de Pierre* ; les *Enseignements de Sylvanos*, sans doute le compagnon de S. Paul et de S. Pierre, et enfin *Révélation par Dosithée* (le Messie samaritain) *des trois stèles* (prières) *de Seth.*

Codex VI, IIIe *siècle.* — Trois ouvrages y ont été distingués : une interprétation de la Gnose ; l'*Allogène* (l'étranger) *suprême* ; et une *Révélation* adressée par l'auteur lui-même à « son fils Messos ». Le second écrit doit être identique à l'*Evangile des Etrangers*, mentionné par Porphyre, Plotin et S. Epiphane. Le troisième ne fait qu'un avec l'*Apocalypse de Messos* dont Porphyre parle dans sa *Vie de Plotin*. La découverte de ce Codex résout, pour nous, une question des plus importantes : d'où viennent les Gnostiques de Rome critiqués par Plotin ? La Bibliothèque de Nag-Hamadi nous les restitue.

Codex VII. — Après une seconde recension fragmentaire *de l'Epître d'Eugnoste* on y trouve une *Apocalypse de Paul* qui décrit le voyage d'une âme à travers les sept sphères planétaires et ses rencontres avec les anges préposés à la garde de chacune de leurs portes. L'ouvrage est sans doute identique à l'*Ascension de Paul* dont parle Epiphane. Une *Révélation de Jacques* se termine par un récit de la chute et un exposé de ses conséquences immédiates.

Codex VIII. — Il est de la même main, de la même langue sahidique, de la même date (fin du IIIe siècle ou commencement du IVe siècle) que le précédent. Les deux écrits qui y figurent se trouvent aussi dans le Codex I, l'*Apocryphon de Jean* et *le Livre sacré du Grand Esprit invisible.*

Codex IX. — Fin du IIIe ou commencement du IVe siècle. — Il renferme l'*Apocalypse de Zoroastre* signalée par Porphyre, ainsi qu'une *Apocalypse* anépigraphe et une *Epître de Pierre à Philippe.*

Codex X. Même date. — Il n'a pas été jusqu'ici que très mal étudié. Il renferme une révélation attribuée au Grand Seth et un *traité sur le Baptême du Christ et sur Jean-Baptiste.*

Codex XI. — Codex sahidique de la fin du IVe siècle. — Il renferme côte à côte des écrits gnostiques chrétiens et des opuscules qui relèvent d'une gnose païenne. Il nous a conservé des *Actes de Pierre*, un *Discours authentique* sur le « *nous* » et la création, un récit du Déluge et de la fin des temps, des fragments de *l'Asclépios*, le célèbre traité hermétique en latin.

Codex XII et XIII. — Ce ne sont que des débris dépareillés du IIIe siècle ou peut-être plus anciens. On y a répéré des bribes d'un traité de cosmologie, des questions de morale et en particulier une question sur l'influence que le démon peut exercer sur l'âme.

* *

ORIGINE DE LA COLLECTION

Cet ensemble de manuscrits faisait certainement partie de la bibliothèque d'une communauté gnostique de la Haute-Egypte. A part quelques volumes, il apparaît que la collection réunit en très grosse majorité des œuvres utilisées par les Gnostiques proprement dits, Valentiniens et surtout Séthiens ainsi nommés en raison de l'importance qu'ils attachaient au personnage de Seth. Nous aurions donc ainsi des ouvrages provenant des deux branches plus ou moins divergentes d'un gnosticisme original.

Intérêt de la découverte pour l'Histoire des Religions. — Il est encore trop tôt pour tirer de la découverte toutes ses conséquences historiques. M. Ch.-H. Puech en donne cependant quelques-unes. Il remarque que le Gnosticisme a emprunté de toutes mains autour de lui, à la théologie solaire, aux religions sémitiques, iraniennes et égyptiennes. Il n'y a pas jusqu'aux Esséniens auxquels il ne soit redevable dans sa conception d'une action de Dieu, créateur du Bien et du Mal. Le N. T. et le Christianisme ancien ne pourront négliger certains renseignements sur des *Logia* et des Apocryphes. Il apparaît que les Manichéens eux-mêmes ont eu en commun avec leurs prédécesseurs une partie de la littérature retrouvée à Nag Hamadi.

Jusqu'ici nous n'avions du Gnosticisme qu'une connaissance basée sur des témoignages indirects. Nous aurons désormais une abondance de textes, venus des cercles les plus authentiquement gnostiques et que des vues nouvelles semblent bien nous rattacher à des spéculations juives. Ceci oblige à réviser les conceptions trop unilatérales ou mécaniques que nous nous faisions du dualisme gnostique.

La Gnose est pour le gnostique primitif, une expérience psychologique, vécue ou imaginée par lui. Elle signifie pour lui l'avènement à la connaissance et tout ensemble au Salut.

Elle est essentiellement une « expérience intérieure, appelée à devenir un état inaliénable, par lequel, au cours d'une illumination qui est régénération et divinisation, l'homme se ressaisit dans sa vérité plénière, se ressouvient et reprend concience de soi, c'est-à-dire du même coup de sa nature essentielle et de son origine authentique. Par là..., l'homme se connaît ou se reconnaît en Dieu, connaît ou reconnaît Dieu, et s'apparaît à lui-même comme issu du monde divin ou émané de Dieu, « étranger » au monde matériel où il se sent présentement et provisoirement déchu, acquérant ainsi avec la possession de son « moi » et de sa condition véritable qu'il recouvre, l'explication de sa destinée et la certitude de son salut, ou pour le dire en un mot, se découvrant comme être — en droit et de toute éternité — *sauvé.* » (*Loc. cit.*, p. 12).

Nous voici très loin de certaines affirmations courantes. Il y a une Gnose authentique et orthodoxe. Les textes de Nag Hamadi nous fourniront désormais nombre de textes dignes de retenir l'attention des historiens des religions. Nous comprendrons mieux désormais que le prêtre romain Florinus se soit laissé entraîner ; mais mieux aussi la lettre que lui avait adressée saint Irénée de Lyon : « Ces opinions, les presbytres nos prédécesseurs, qui fréquentèrent les Apôtres, ne nous les ont pas transmises. »

* *

II. — **Evangelium Veritatis « Codex Jung », f. VIII - XVI (p. 16-22), f. XIX - XXII (p. 37-43), ediderunt Michel MALININE, directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), Henri-Charles PUECH, professeur au Collège de France ; Gilles QUISPEL, professeur à l'Université d'Utrecht. — Grand in-4 de XI p., 43 phototypies ; 127 p. — Rascher Verlag, Zurich, 1956.**

Le second écrit du Codex II a pour titre *Evangelium Veritatis*. Le manuscrit renferme quelques graves lacunes, mais il se pourrait que certaines d'entre elles soient comblées par des feuilles détachées qui n'ont pas encore été inventoriées dans les derniers codices.

Le manuscrit est écrit en dialecte copte subakhmimique, l'idiome particulier de la région d'Assiout, au nord d'Akhmim ; il est clair pourtant que ce copte n'a servi qu'à traduire un original grec. L'ensemble du Codex paraît formé, en majorité, d'ouvrages apparentés à l'école de Valentin, mais l'*Evangile de Vérité*, plus particulièrement par son langage et sa doctrine, ressortit au gnosticisme valentinien. S. Irénée, entre 180 et 185, l'attribue aux Valentiniens. M. Quispel serait tenté d'y voir une œuvre de Valentin lui-même, avant sa séparation totale d'avec l'Eglise, ce qui ferait remonter son origine quelques années avant 150. Il se pourrait même que dans ces conditions il ait été rédigé à Rome. Sans doute la doctrine est gnostique, puisqu'on y parle du Plérôme, du *Topos* (le lieu où réside le dieu inférieur, le Démiurge), de l'accès au monde de la Plénitude, mais il n'est pas question d'une énumération détaillée des Eons, ni d'une mention du mythe de Sophia. Par ailleurs, le flottement du vocabulaire, l'hétérodoxie très estompée, semblent indiquer que nous sommes en présence d'une œuvre de Valentin, dans les débuts de sa formation gnostique. En tous cas, l'usage que l'*Evangile de Vérité* fait de l'*Apocalypse* et de l'*Epître aux Hébreux* constitue pour l'histoire du canon néo-testamentaire un témoignage de premier ordre.

En dépit de son titre, l'*Evangile de Vérité* n'est pas narratif. Il suppose connus les Synoptiques et le IVe Evangile. Il n'est pas censé consigner, sous forme de visions et de colloques, l'enseignement secret et sublime du Christ à quelques disciples privilégiés ; il prend l'allure d'une homélie coupée d'exhortations. Dans ses *Stromates*, Clément d'Alexandrie ne parlait-il pas d'*Homélies* parmi les œuvres de Valentin ? En fait, nous avons là une élévation sur l'Evangile, un commentaire enthousiaste, une effusion spirituelle qui exalte ce qu'est en son essence, dans son effet le plus pur et le plus profond, le Message évangélique : l'annonce en même temps que l'avènement et le don de la « Gnose ». Elle apporte à l'homme, avec l'explication de son origine et de sa destinée, la certitude de son salut ; elle le délivre de la « Déficience » et le fait assister au « Plérôme ». Elle le libère d'un monde illusoire, mensonger, absurde pour le restituer à lui-même dans la plénitude et la lumière de la vérité.

Tel est le thème fondamental de l'*Evangelium Veritatis*. On voit par là tout l'intérêt historique et psychologique qui s'attache à la publication de ce document. Par sa découverte du message évangélique, Valentin a été comme ébloui ; mais il ne pouvait se contenter de la simplicité des Evangiles ; il prétend sublimer leur enseignement, en extraire une doctrine ésotérique qui assurera au petit cercle de ses initiés la pleine lumière et la certitude du salut. Clément d'Alexandrie avait parfaitement saisi cette méthode de Valentin quand il rapportait ces paroles de l'hérésiarque : « Il y a un seul être bon et sa liberté de parole, c'est sa manifestation par le Fils, et c'est par lui seul que le cœur peut être purifié, quand tout esprit mauvais est expulsé du cœur. Car beaucoup d'esprits qui y habitent, ne permettent pas de le purifier et chacun d'eux y accomplit ses propres œuvres en le souillant par des convoitises indécentes. Et il semble que le cœur supporte quelque chose de semblable à ce qui se passe dans une auberge ; celle-ci, en effet, est percée de part en part et creusée, souvent remplie de fumier, les hommes s'y conduisent sans vergogne et sans aucun ménagement pour le local, comme leur étant étranger. C'est ainsi qu'est traité le cœur, tant qu'il ne rencontre pas une intervention providentielle ; il est impur et l'habitation de beaucoup de démons. Mais quand le seul Père qui est bon, l'a visité, il est sanctifié, il resplendit de lumière et celui qui possède un tel cœur est béatifié parce qu'il verra Dieu. » (*Stromates*, 2, xx, 114).

Des passages comme celui-ci expliquent pourquoi Valentin a pu trouver beaucoup d'adeptes parmi les fidèles, mais ils éclairent le jugement d'Irénée qui écrivait de lui et de ses disciples (*Adv. Haer.*, 3, xv, 2) : « Leurs paroles sont une tromperie pour les simples et les séduisent, car ils simulent notre façon de parler pour qu'on vienne les entendre. Ils se plaignent à notre sujet, car, affirment-ils, ils pensent comme nous et c'est sans raison que nous nous abstenons d'être en rapport avec eux : ils disent la même chose que nous, ils ont la même doctrine... mais nous, nous les appelons des hérétiques. »

* *

NOTE ADDITIONNELLE. — Il a été remarqué par M. Quispel que le Gnosticisme pourrait bien se rattacher aux courants Juifs hétérodoxes.

Le Gnosticisme se caractérise par un dualisme cosmologique, qui attribue le monde actuel à un dieu inférieur, le démiurge, et qui pense que le vrai Dieu vient délivrer ceux qui lui appartiennent pour les introduire dans le monde de la connaissance et du salut.

L'origine de ce mouvement a été, depuis cinquante ans, passionnément discutée. Le P. Festugière le rattache au dualisme platonicien, Reitzenstein aux religions de l'Egypte et de l'Iran, mais aucune de ces solutions n'a réussi jusqu'ici à s'imposer. Or il est à remarquer que les manuscrits de Qumrân nous montrent, dans le judaïsme essénien, un courant où le dualisme est particulièrement accusé puisque le monde est partagé entre deux princes opposés.

Or, d'un côté, Simon est le premier représentant connu de ce gnosticisme en sa première ébauche [1]. Son disciple Basilide le portera à Alexandrie et c'est en Egypte qu'il prendra son développement avec Valentin. Par ailleurs, Simon était le disciple d'un certain Dosithée qui paraît bien avoir été

[1] Cf. L. Cerfaux, *La gnose simonienne* dans *Recherches de Science religieuse*, 1925, p. 489-511 ; 1926, p. 5-20 ; 265-285 ; 480-503.

essénien. Il était fils de Sadoq, il a demeuré à Kokba près de Damas qui était l'habitat des sadocites exilés. C'était un ascète, stricte observateur au sabbat. Il avait connu Jean-Baptiste et il s'appliquait le texte du Deut, XVIII, 15 sur le prophète annoncé par Moïse, texte qui est cité par S. Etienne (*Actes*, VII, 37) et qui fait, en outre, partie des *Testimonia* de Qumrân. Plus tard, Simon se séparera de Dosithée pour fonder une secte nouvelle, les Héléniens. Ce terme ressemble beaucoup à celui des Helléniens qui désignait des Esséniens soit juifs, soit convertis au christianisme. Le P. Daniélou, qui a colligé soigneusement tous ces renseignements, conclut ainsi :

« Il est donc très possible que le gnosticisme soit ainsi, à travers Simon, une exagération du dualisme essénien dans un sens radical, peut-être sous les influences iraniennes. En ce cas, c'est une des grandes énigmes de l'histoire des religions qui serait en voie de solution » [2].

Cette remarque fait ressortir tout l'intérêt de la découverte de Nag Hamadi, mais aussi la maîtrise avec laquelle les distingués savants qui ont commencé le dépouillement de la bibliothèque et la publication de l'*Evangelium Veritatis* ont effectué ce magnifique travail d'érudition.

A. VINCENT.

[2] Jean Daniélou, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme*, p. 91.

Comptes rendus bibliographiques

Lui et moi, « Entretiens spirituels ». — Tome VI. 174 p. (12 × 18,5), 510 fr. — Paris, Beauchesne, 1957.

Depuis 1949, cinq volumes ont paru sous le même titre. L'auteur, Gabrielle Bossis, née en 1874, est morte en 1950, date à laquelle son nom a été rendu public.

G. Bossis eut une vie très pieuse et toute dévouée à l'apostolat. Elle écrivit et joua elle-même, avec entrain et grand succès, des comédies de haute portée religieuse. Elle parcourut la France, l'Europe, les Etats-Unis et le Canada pour organiser la préparation et l'exécution de ces pièces. Elle dut mettre un terme à son activité en 1948, et mourut d'un cancer deux ans plus tard.

Dès son enfance, elle reçut des grâces particulières. A partir de 1936, elle crut entendre fréquemment des paroles intérieures que lui adressait Jésus et vécut en intimité avec lui. Elle les nota sur ordre reçu du Maître. Ces notes ont été étudiées et jugées favorablement par les PP. Lebreton et de Parvillez, S. J. La publication en est assurée par M^me^ de Bouchaud. Les paroles ainsi recueillies sont très brèves, gardent le ton d'un père qui parle à sa fille plutôt que d'un époux à son épouse. Il n'y a là ni révélation, ni mission spéciales, ni aucune expérience mystique proprement dite (du moins dans le volume que nous avons sous les yeux), mais seulement l'expression d'un amour mutuel, tendre et exigeant de la part du Maître, fervent et obéissant de la part de la disciple.

Quant à la crédibilité de ces locutions présentées comme divines, elle a pour elle le jugement favorable des deux Pères jésuites qui en ont approuvé la publication, ainsi que la haute vertu et l'apostolat fécond de M^lle^ Bossis. Pourtant on nous présente (p. 24) l'enfant comme « s'inventant de belles histoires et allant, tout naïvement aux plus belles et aux plus réelles » : restait-il quelque chose de cette disposition quand l'auteur de pièces de théâtre, où l'imagination avait joué librement, commença à l'âge de 62 ans, à prendre note des paroles intérieures ?

Le présent volume comprend deux parties. La première (p. 11-119) est un supplément à la biographie composée par M^me^ de Bouchaud (publiée chez Beauchesne en 1951) ; la seconde, une nouvelle collection de paroles intérieures entendues de 1936 à 1938 (p. 123-172).

Les cinq volumes précédents ont connu un assez vif succès auprès des personnes du monde. Cela s'explique, soit par l'engouement actuel pour tout ce qui touche ou ressemble à la vie mystique, soit par le fait que M^lle^ Bossis n'a pas quitté le monde, qu'elle a écrit et mis en scène des leçons destinées au monde, qu'elle a passé la dernière partie de sa vie dans de longs et fréquents voyages, avec les yeux et les oreilles bien ouverts sur le monde. On ne blâmera donc pas, on favorisera même une curiosité qui peut conduire à la découverte d'une vie qui ne manque ni d'originalité, ni de mérite. On sera plus réservé s'il s'agit des communautés religieuses. Et l'on s'abstiendra résolument de mettre cet ouvrage entre les mains de personnes en qui l'imagination vive et la sensibilité impressionnable risqueraient de provoquer des affabulations aussi irréelles que subjectivement sincères.

Christiane FOURNIER. — Miraculés de Lourdes. — 250 p. (11,5 × 19), 540 fr. — Paris, Plon, 1957.

Voici un des meilleurs ouvrages que l'approche du centenaire des apparitions a fait éclore.

Sur les deux mille guérisons retenues par les autorités médicales comme humainement inexplicables, l'auteur en a choisi seize, dont la plupart sont du nombre de la cinquantaine que des procès canoniques ont qualifié du nom de *miracles*. Tous sont récents ; le dernier examiné dans ce livre appartient à la catégorie des « miracles spirituels » ; le bénéficiaire « vit dans la joie... Ce n'est plus, dit-il, un *Miserere* que je murmure humblement chaque soir, ni même un *Fiat* ; mon âme chante un *Magnificat* ». C'est qu'il a expérimenté à Lourdes, le 27 septembre 1956, que la souffrance est une grâce divine.

Ch. F. a été infirmière à Lourdes. Elle a pu assister à des séances du bureau des constatations médicales. Elle a eu en mains les rapports antérieurs et postérieurs à la guérison. Elle est allée visiter les miraculés chez eux. Les certificats médicaux sont reproduits par elle dans la brièveté et la sécheresse de leur vocabulaire hermétique, mais encadrés dans la fraîcheur d'un style varié, souple, vivant. On ne peut lire sans émotion ces pages auxquelles l'auteur a donné le sous-titre de « reportage documentaire ».

On conseillera ce livre à tous, croyants ou sceptiques, simples lecteurs ou lectrices ou savants exigeants. Ceux-ci trouveront assez d'indications techniques et de références précises pour mener plus loin leur enquête, s'ils désirent une vérification scientifique des faits allégués. L'ouvrage, comme il se doit, porte l'*Imprimatur* de Paris.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 1^a^ octobris 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)